

Túnica y monedas Materialidades contrapuestas y agencia de objetos singulares en el legendario medieval*



Alejandro Morin

Universidad de Buenos Aires. Universidad de Córdoba. Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina
alemorin1967@gmail.com

Enviado: 02/07/2024. Aceptado: 05/09/2024.

Resumen

En este trabajo se rastrean referencias de la cultura medieval al origen y características sobrenaturales de una reliquia crística, la túnica inconsútil. El rastreo conduce a la inclusión de algunos relatos concernientes a esta prenda en el registro del legendario cristiano medieval: en algunas versiones de la leyenda del origen de los treinta denarios de Judas el relato se articula con el relativo a la túnica y su procedencia y ello ocurre tanto en versiones orientales como occidentales de la leyenda. El análisis del legendario cristiano focaliza en las concepciones en torno de la materialidad y la agencia de objetos, planteando la idea de una reflexión en acto sobre distintos tipos de materialidad y sobre el papel del artificio en la sociedad cristiana. Se trabaja la hipótesis de una posible contraposición entre las materialidades de estos objetos singulares y a partir de allí se formulan los siguientes interrogantes: respecto de la túnica y el conjunto de las treinta monedas, entidades heterogéneas pero enlazadas narrativamente, ¿es posible hablar de dos tipos de agencia distintos y/o contrapuestos? En caso de responder afirmativamente, ¿tal agencia estaría en relación con una distinta materialidad? El trabajo presenta algunas líneas de exploración sobre estas temáticas.

Palabras clave: túnica inconsútil, treinta denarios de Judas, materialidad, agencia de objetos, biografía de objetos.

Tunic and Coins: Contrasting Materialities and Agency of Singular Objects in the Medieval Legendary

Abstract

This work traces medieval references to the origin and supernatural characteristics of a relic, Christ's seamless tunic. The survey leads to the inclusion of some tales concerning this garment in the medieval Christian legendary: in some versions of

* Este trabajo se compuso en parte gracias a material reunido en el marco de una estancia de investigación desarrollada en Francia, financiada por la Fondation Maison des Sciences de l'Homme - Programme Directeurs d'Etudes Associés DEA 2021.

the legend about the origin of Judas' thirty pieces of silver, the story threads with that relating to the tunic and its origin and this occurs in both Eastern and Western versions of the legend. The analysis of the Christian legendary about these objects focuses on the conceptions of materiality and agency of things, raising the idea of an ongoing reflection on different types of materiality and the role of artifice in Christian society. This article proposes the hypothesis of a possible contrast between the materialities of these singular objects and from there formulates the following questions. With respect to the tunic and the thirty coins, heterogeneous but narratively linked entities, is it possible to speak of two different and/or opposing agencies? If answered affirmatively, would such agency be in relation to a different materiality? This work presents some lines of exploration on these themes.

Keywords: seamless garment, thirty pieces of silver, materiality, object agency, it biography.

En los Evangelios se narra que, tras la Crucifixión, los soldados romanos procedieron a repartirse las vestimentas de Cristo. Sin más detalle, así aparece relatado en los evangelios sinópticos pero en el de Juan (19:23-24), el relato se enriquece con la incorporación de una prenda singular, una túnica inconsútil, “sin costura, de un solo tejido de arriba abajo”, es decir, que no tenía forma de ser dividida sin quedar arruinada y por ello fue echada a suertes a fin de mantenerla indivisa. La narración joánica se cierra con el señalamiento de que el reparto y sorteo de las vestimentas venía a cumplir la profecía contenida en Salmos 21:19.¹

Esta microhistoria, inserta en el relato macro de la muerte del Salvador, dio lugar, por supuesto, a innumerables lecturas exegéticas que mayoritariamente giraron en torno de la idea de unidad. Dicha unidad puede cifrarse en distintos contextos teológicos o eclesiológicos. Así hallamos una línea de interpretación que prosperó sobre todo (pero no exclusivamente) en la Iglesia oriental, de matriz cristológica y preocupaciones trinitarias (Aubineau, 1970, p. 107 y ss.; Sauser, 1995, p. 85 y ss.). En Occidente, la exégesis se inclinó más a pensar la túnica en función de la unidad de la Iglesia, en juego con las vestimentas antes repartidas por los cuatro soldados. Así en el comentario a Juan 19 que Agustín formula en su *Tractatus* 118 (luego retomado por la Glosa Ordinaria, t. 5, col. 1313) se lee que la cuatripartición de las prendas representa a la “Iglesia cuatripartita, o sea, extendida por el entero orbe de las tierras, que consta de cuatro partes, y distribuida igualmente, esto es, concordemente, en todas esas mismas partes” mientras que la “túnica sorteada significa la unidad de todas las partes, que el vínculo de la caridad mantiene íntegra” pues la caridad “reúne a todos en la unidad” (Agustín, *Tratado 118*, comentario a Jn 19,23-24, del año 420).² Esta unidad cimentada en la *caritas* puede identificarse con aquella de la fe, imagen que permite dimensionar de manera muy gráfica la gravedad de los comportamientos cismáticos o heréticos que desgarran la unidad de la fe, crimen que ni los que crucificaron a Cristo osaron perpetrar.

La relación con los otros es, en efecto, un campo donde la túnica es evocada con frecuencia. De por sí, el cumplimiento de la profecía del salmo 21 se exploró en clave antijudaica ya en la exégesis patrística (Aubineau, 1970, pp. 100-104). Lo mismo ocurre con los herejes entre los Padres de la Iglesia y en la Baja Edad Media también, como podemos ver en distintos textos de Inocencio III contra los herejes (Moore, 2003,

¹ “Esto sucedió para que se cumpliera la Escritura, que dice: «Repartieron entre sí mis vestidos, y sobre mi ropa echaron suertes». Y así lo hicieron los soldados”. El relato en los sinópticos se halla en Marcos (15:24), Lucas (23:34) y Mateo (27:35).

² Sobre el tratamiento exegético de Agustín, ver Aubineau (1970, p. 121 y ss.) y Sauser (1995, p. 89 y ss.). También ver Bouchard (2005), Grabau (2018, pp. 19-36) y Brown (2022, pp. 138-140).

pp. 17 y 27) o contra los griegos (Hanne, 2015, p. 209)³ o del emperador Federico II, quien precisamente abre su *Liber Augustalis* con la constitución *Inconsutilem tunicam* que prescribe la persecución a la herejía (Abulafia, 1992, pp. 211-212).

Por otra parte, la unidad de la Iglesia prefigurada en la túnica inconsútil puede directamente asociarse al poder de su cabeza, como en la identificación que efectúa Alberto Magno (“Tunica inconsutilis est auctoritas clavium, et unitas charitatis Christi”, *De muliere forti*, cap. 10, p. 79b.) y en la misma línea podemos encontrar la referencia a la túnica en la *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII en su conflicto con Felipe el Hermoso (Minnucci, 2012, pp. 91-95). No nos detendremos más en estas interpretaciones exegéticas de la Santa Túnica. Solo señalemos que la unidad a la que remite puede no ser solo la del conjunto de fieles bajo la autoridad del papa sino también la del Imperio, como se puede ver en el *De Monarchia* de Dante Alighieri (III, x, 6).⁴

No son, entonces, las lecturas metafóricas o exegéticas de la túnica lo central en este trabajo sino el objeto mismo, qué cualidades se le adjudican, qué procedencia le es imaginada y qué relaciones entabla con otros objetos.⁵ Ello no significa que tales interpretaciones exegéticas carezcan de interés. Al contrario, la Iglesia hace de la túnica inconsútil una encarnación de la unidad de la Iglesia, una representación del poder de las llaves y, como dice Todeschini (2017, p. 55), también un reaseguro de la unidad del patrimonio eclesiástico. Es decir, sobre este objeto se asienta en parte el trabajo autoinstituyente de la Iglesia en tanto entidad espiritual y material.

En este trabajo se rastrearán, entonces, referencias de la cultura medieval al origen y características sobrenaturales de esta reliquia crística. El relevamiento conducirá a la inclusión de algunos relatos concernientes a esta prenda en el registro del legendario cristiano medieval, en particular, algunas versiones de la leyenda del origen de los treinta denarios de Judas donde se procede a una contraposición entre la túnica y las monedas. El análisis focalizará en las concepciones en torno de la materialidad y la agencia de objetos, planteando la idea de una reflexión en acto sobre distintos tipos de materialidad y sobre el papel del artificio en la sociedad cristiana.

Una reliquia singular

Ante todo, se trata de un objeto peculiar por la evidente razón de constituir una reliquia de contacto respecto del cuerpo de mayor veneración posible en la Cristiandad y, al mismo tiempo, indisponible en la Tierra para su culto. Dotar a las reliquias crísticas de cualidades especiales y poderes singulares resulta del orden de lo obvio. Detallaremos más adelante ejemplos de estas cualidades atribuidas a la Santa Túnica.

En lo que concierne a la procedencia de la prenda, encontramos una de las posturas en danza de la tradición mítica cristiana en las *Flores Historiarum* de Mateo de París donde se describe uno de los múltiples “hallazgos” de la túnica: “Anno gratiae MCLVIO. In Francia, divina revelatione, inventa est tunica inconsutilis Christi, quam, sicut literae cum ipsa re[pertae] indicabant, Mater Ejus fecerat Ei” (Mateo de París, ed. 1890, vol. 2,

³ Ver también Chrissis (2022).

⁴ “Si, por consiguiente, Constantino hubiese enajenado algunas dignidades del Imperio -como dicen- y las hubiese entregado a la potestad de la Iglesia, habría sido rasgada la túnica inconsútil, aquella misma cuya riqueza no se atrevieron a romper los que atravesaron con la lanza a Cristo, verdadero Dios” (Dante Alighieri, 1992, p. 57).

⁵ En este sentido esta preocupación encaja con la tradición exegética que Aubineau (1970, p. 104) calificó como “attentive aux realia”.

p. 73).⁶ En efecto, la confección de la prenda por la Virgen María es la posición más compartida e incluso un papa en el siglo XVIII, Benedicto XIV, apoyará este origen mariano por considerar que responde al planteo más tradicional sobre este asunto y para ello remite a la autoridad de Eutimio Zigabeno.⁷ Eutimio afirmaba la existencia de un consenso entre los Padres en torno de la confección mariana de la túnica inconsútil.⁸ También se asevera el origen mariano de la vestimenta en el inventario de uno de los lugares que reclama poseer la Santa Túnica, la Basílica de Letrán en Roma. En la *Descriptio Lateranensis Ecclesiae* leemos que: “Item sunt ibi reliquie de cunabulo domini. [...] Tunica inconsutilis, quam fecit virgo maria filio suo domino iesu christo” (Oftestad, 2019, pp. 216-232).⁹ En muchos casos, los autores suman a la afirmación del origen mariano el tipo de fórmulas textuales que se utiliza a menudo con la información proveniente del registro legendario a falta de una referencia evangélica certera. Así, Alberto Magno incorpora un *dicitur* que al mismo tiempo asevera y pone en suspenso lo enunciado (“Et dicitur quod Beata Virgo tunicam illam fecerit”) (Alberto Magno, ed. 1899, cap.23, v.34, p.726b.) y algo similar hace el *Infancia del Salvador* atribuido a Bernardo de Caravaca (1493) (“E dizen los sanctos que esta vestidura le hiziera su madre”, f. 37v.). Pero, si de certezas hablamos, en el siglo XIV se puede zanjar directamente toda duda recurriendo a una declaración de autoría de la propia Virgen María, por cuanto esta, a través de las visiones de Brígida de Suecia (ed. 1680), afirma que “hoc enim fuit illa tunica, quam ego propriis manibus meis feci” (Lib. VII, cap. 8, p. 586).¹⁰

La referencia a la confección mariana de la túnica, que el arte medieval también retoma como motivo iconográfico (Burke, 2011; Dzon, 2012), se enlaza con las elaboraciones teológicas en torno del papel de María en la concepción del cuerpo de Cristo. A través de una imaginería textil, se plantea a la Virgen como una “tejedora” de la carne del Salvador y es así que podemos hallar la idea de un triple tejido, tal como leemos en un sermón de Santiago de la Vorágine.¹¹ Este paralelo entre el tejido de la Santa Túnica y la gestación de Jesús reenvía a la compleja etiología del cuerpo crístico que pertenece al fascinante conjunto de las generaciones extraordinarias contempladas por la cultura medieval (que no se reducen a una única singular concepción de un dios hecho carne). Se trata de una concepción sin participación de semilla corporal paterna, con interesantes implicaciones de género que estudiaran oportunamente Caroline Bynum (1992, pp. 181-238) y Maaïke van der Lugt (2004). La asimilación entre túnica inconsútil y carne de Cristo también da pie a lecturas de género, como en la perspectiva en clave *queer* que postula Jonah Coman (2019).

Ahora pasaremos a ver una postura radicalmente diferente en lo que hace al origen de la Santa Túnica pues no solo niega que sea María quien la tejió sino que la presenta como un objeto aqueropita. Pero, antes de pasar a esta tradición mítica, observemos que pensar la túnica a partir de la existencia de un tejedor humano, es decir, como un objeto producto de un artificio (tal como el primer tejido que señalaba Santiago de la Vorágine, “primum est artificiale”), conduce a algunos autores a interrogarse

⁶ Prácticamente el mismo texto es retomado por John Capgrave (1858, A.D. 1156 – p. 73).

⁷ Declara el papa: “Eam a Beta Maria textam, et infanti Jesu datam, pia est opinio, quam vetustam esse oportet; eam enim Euthymius commemorat” (Benedicto XIV, ed. 1842, p. 340).

⁸ “Hanc vero tunicam e traditione patrum accepimus opus fuisse Dei matris a superioribus paribus contextam, veluti sun apud nos capitis aut pedum hyemalia operimenta” (Eutimio Zigabeno, 1792, p. 1116).

⁹ Ver también Saxer (2001, p. 342) y Ortenberg West-Harling (2014, p. 198).

¹⁰ Sobre este pasaje, ver Dzon (2012).

¹¹ “Triplex namque vestimentum beata Virgo Christo fecit. Primum fuit artificiale: quia crescente puero crescebat et vestimentum. Secundum fuit corporale. Nam Spiritus Sanctus de eius carne assumpsit. Et corpus Christi sine lesione virginis praeparavit. Que etiam potest dici inconsutilis vestis. Ceterorum quidem corpora ex duabus partibus. i. ex semine patris et matris consumuntur. Corpus autem Christi fuit inconsutile quia factum fuit Spiritu Sancti operatione. Tertium est spirituale quod nobis facit quando fide et ceteris virtutibus nos induit et ad Dei amorem calefacit” (Santiago de Vorágine, ed. 1503, *sermo* IV, f. 92r.).

por la técnica puesta en juego en su confección y también sobre la calidad del producto. Ambas preguntas suelen estar interrelacionadas pero pueden responder a contextos distintos.¹² Por un lado, algunos comentaristas se muestran preocupados por desentrañar la cantidad exacta de prendas repartidas entre los soldados romanos. Es el caso de Eutimio Zigabeno, entre otros, quien remite a los modos de confeccionar túnicas en la Palestina del siglo I y a los usos locales de la época respecto de cuántas prendas se portaban habitualmente y qué nombre llevaban.¹³ Por el otro, la misma pregunta sobre la técnica en uso (por ejemplo, las fuentes difieren en cuanto a si se trata de un tejido de aguja o no)¹⁴ se relaciona con la cuestión de considerar o no a la túnica inconsútil como una vestimenta rica. Esto en parte se vincula con el deseo de identificar el número y naturaleza de las prendas repartidas (y su relación con las vestimentas ceremoniales del clero que en ellas se inspiran) pero también con una cuestión que en la Baja Edad Media se vuelve candente, la de la posesión por Cristo y sus apóstoles de bienes preciados.¹⁵

Respecto de este punto en torno del carácter suntuario o pobre de la túnica inconsútil, una cita obligada viene dada por una homilía de Juan Crisóstomo que postula la simpleza de la prenda crística.¹⁶ Esta referencia será retomada por mendicantes como Buenaventura o Tomás de Aquino en sus respectivos comentarios al Evangelio de Juan,¹⁷ o Juan Peckham en su *Tractatus pauperis*¹⁸ o, incluso por franciscanos enfrascados en los debates sobre la pobreza evangélica, como Ubertino de Casale en su *Tractatus de altissima paupertate Christi et apostolorum*.¹⁹ La propia visión de Brígida de Suecia se enmarca en esta discusión al responder a la inquietud en torno de si Juan

12 Cf. Aubineau (1970, pp. 104-107) y Sauser (1995, pp. 98-99).

13 Cf. Aubineau (1970, pp. 104-107). Cf. también el sermón CXXIV de Martín García (ed. 2018) que gira en torno de la cuestión de las distintas vestimentas de Cristo (p. 1208 y ss.).

14 En *Infancia del Salvador* (Eutimio Zigabeno, ed. 1792) se postula que se confeccionó con aguja ("los caualleros dela justicia partieron entresi las sus vestiduras saluo que sobre la tunica echaron suertes por que era fecha de aguja & no se podia partir que bien fuesse", f. 37v.) mientras que en Alberto Magno esto es negado ("Quia acu non erat consueta, sed 'desuper contexta per totum'. Sic fiunt birreti et chyrothecae, quodam opere textili" (Alberto Magno, ed. 1899, cap.19, v.23-24, p.658a). Ver también Buenaventura (ed. 1589), *In Evangelium B. Iohannis*: "Inconsutilis ergo non acu consueta, sed sic contexta" (p. 451).

15 Sobre la relación entre las vestimentas de Jesús (túnica inconsútil incluida) con los ropajes y dignidades sacerdotales, cf. Bavoux (2012, pp. 110-111). También Moore (2003, p. 17) y Dzon (2012).

16 "Quod autem dicit, Desuper contextam, non simpliciter ponitur, sed alii allegoriam id significare dicunt, quod non simpliciter homo esset crucifixus, sed desuper habuerit diuinitatem. Alii dicunt per illud genus vestis, Euangelistam historiam narrare: nam in Palaestina ex duobus pannis vestes contextunt, quod significans Iohannes, inquit, Desuper contextam. Quod mihi dicere videtur, vt vestimentorum vilitatem ostenderet: nam quemadmodum in aliis omnibus, ita in habitu vilem speciem praeferebat" (Juan Crisóstomo, ed. 1542, Homilía LXXXIV, p. 317).

17 Cf. el comentario de Buenaventura (ed. 1589, pp. 451-452) al Evangelio de Juan: "Haec Chrysostomus. Secundum ipsum ergo tunica erat de uili genere uestimenti Palaestinae. Ex per hoc patet falsitas opinionis eorum, qui dicunt, quod fuit de serico: cuius falsitas patet, quia si fuisset de serico non imposuissent ei chlamydem de serico pro illusionem. Item si fuisset magni pretij, non fuissent sortiti de ea, sed venditioni exposuissent, et ideo pretium diuisissent". Respecto de Tomás de Aquino (ed. 1952), ver su *Super Evangelium S. Iohannis lectura*, cap. 19 l. 4: "Erat autem tunica inconsutilis desuper contexta per totum. Dicit autem, quod erat inconsutilis, ut ostendat rationem indisionis. Ex quo, ut quidam dicunt, pretiositas tunicae potest convinci. Chrysostomus vero e contrario dicit, quod hoc dicens Evangelista, occulte vestis vilitatem insinuat. Nam in Palaestina est quoddam genus vestium propter pauperes ex multis pannis contextum quasi unus pannus super alium: II Cor. VIII, 9: scimus enim gratiam domini nostri Iesu Christi: quia cum dives esset in omnibus propter nos egenus factus est". Ver también su *Liber contra impugnantes Dei cultum et religionem* (Tomás de Aquino, ed. 1970, pars 3 cap. 1 ad 8): "Milites etiam qui ei illudebant, non eum veste purpurea induissent in signum regiae dignitatis, si tunica inconsutilis auro et serico contexta fuisset. Sed quod tunicam eius milites dividere noluerunt, hoc non fuit propter pretiositatem vestis, sed propter numerum; quia quatuor partibus super fuerat, quas milites de vestibus Christi fecerunt; et si diuisa fuisset, omnino fuisset inutilis: in quo etiam manifeste apparet quod non erat de pretiosa materia".

18 "Hec verba sancti. Ergo in hoc vestimentorum vilitatem intellige, non preciositatem. Hoc autem satis probabile videtur, quoniam, si purpurea fuisset vestis Christi, non ei crucifixo sui irrisorie clamidem coccineam circumdedissent" (Juan Peckham, ed. 1910, cap. XII, p. 59).

19 "Hec Crisostomus. Patet igitur testimonio habundanti sanctorum Christum Iesum dominum nostrum et eius beatissimam virginem matrem paupertatem modo predicto plenissime observasse. Quod etiam Christo altissima paupertas convenientissima fuerit, ostendit sublimitas sue potestatis, claritas exemplaritatis, plenitudo sue bonitatis et dispositio humani cordis seu humani generis" (Ubertino da Casale, ed. 2012, § 99-101).

XXII se hallaba o no en el Infierno y al aclarar que Cristo poseyó la túnica como un bien personal y no colectivo.²⁰

Decíamos que la otra postura en torno de la confección de la Santa Túnica niega la existencia de un tejedor humano y plantea a la prenda como un objeto aqueropita. Ahora bien, lo que sobresale, tras el relevamiento de las menciones de la vestimenta crística como un objeto venido del Cielo, es que todas ellas corresponden a una misma tradición mítica, la de la leyenda de los treinta denarios de Judas.

Este relato legendario, con ocurrencias en numerosas lenguas tanto en Oriente como en Occidente, diseña una genealogía para las treinta piezas que recibe Judas como precio de su traición. Ese dinero, siempre mantenido unido en un mismo conjunto, se remonta generaciones y generaciones hacia el pasado hasta su acuñación por Taré, padre de Abraham, quien en algunas versiones aparece sindicado además como el propio inventor del dinero en la historia de la Humanidad. Estas treinta monedas corresponden a esa primera fabricación del dinero, ordenada por Nino, rey de Nínive, a quien sirve Taré. De allí en más, la leyenda se encarga de describir, con amplias variaciones de una ocurrencia a otra, el largo itinerario a través del cual las treinta monedas que Taré se reserva como salario por su tarea terminan en el tesoro del Templo de Jerusalén y luego en las manos de Judas. Este relato abarca una gran cantidad de personajes y episodios bíblicos y recorre numerosas geografías.²¹

En algunas versiones de la leyenda, tanto orientales como occidentales, se incluyen referencias a la túnica inconsútil de Cristo y su procedencia. En ellas, se plantea un origen celestial de la prenda, sea a través de un ángel o ángeles o directamente desde el Padre de los cielos.

En las versiones orientales, de las cuales la más conocida y difundida es la del *Libro de la Abeja* del obispo nestoriano Salomón de Basora (s. XIII), se recurre a un donante angélico en una suerte de narración enmarcada en el relato del itinerario de las treinta monedas. Estas, que iban en viaje con los Magos como ofrenda para Jesús, son abandonadas accidentalmente en el camino para ser halladas luego por unos mercaderes. Estos las usan para comprar la túnica inconsútil (que un ángel entregó antes a unos pastores) para luego vendérsela al rey Abgar de Edessa, un personaje ausente en las versiones occidentales de la leyenda, quien recupera esas monedas y las envía con la prenda a Jesús. El origen de la túnica es uránico y, más allá de algunas imprecisiones temporales típicas de los relatos legendarios, es un Cristo adulto quien produce en este contexto un significativo gesto, el de simultáneamente aceptar la túnica y rechazar las treinta monedas.²²

20 "Ego quidem, quae ipsum verum Deum genui, testimonium perhibeo, quod unum proprium habeat idem Jesus Christus Filius meus, et illud ipse solus possidebat (...). Et hoc testificatur Propheta in persona Filii mei sic dicens: Super vestem meam miserunt sortem. Ecce attende, quod non dixit vestem nostrum, sed vestem meam" (Brígida de Suecia, ed. 1680, p. 586). Acerca de este pasaje, ver Dzon (2012, pp. 130-139). Sobre los posicionamientos de Brígida ante el papado, cf. Falkeid (2019).

21 Sobre la leyenda de los treinta denarios, ver Travaini (2020, pp. 85-104); Morin (2019).

22 "On that very day an angel came to the shepherds, and gave them the garment without seam at the upper end, woven throughout. And he said to them, 'Take this garment, in which is the life of mankind'. And the shepherds took the garment, and came to the well of water by the side of which were those merchants. They said to them, 'We have a garment without seam at the upper end; will ye buy it?' The merchants said to them, 'Bring it here'. When they saw the garment, they marveled and said to the shepherds: 'We have thirty pieces of silver which are meet for kings; take them and give us this garment'. (...) The king [Abgar] sent for the shepherds, and took the pieces from them, and sent them together with the garment to Christ for the good that He had done him in healing his sickness. When Christ saw the garment and the pieces, He kept the garment by Him, but sent the pieces to the Jewish treasury", *Libro de la Abeja* (trad. 1886, pp. 96-97). Otras versiones orientales, escritas en siríaco, garshuni o árabe, proponen con menor detalle una historia bastante similar a esta registrada en el *Libro de la Abeja*. Cf. Ebied (2015) y Burke y Célplö (2016).

La primera mención de la leyenda de los treinta denarios en Occidente es la que ofrece en verso el *Pantheon* de Godofredo de Viterbo (1187-91). Aquí no solo se señala el origen celestial de la Santa Túnica sino que se refuerza su carácter aqueropita con una tajante negativa de la confección mariana. Godofredo sentencia: “Hanc pater a coelis misit, non femina nevit” (Godofredo de Viterbo, ed. 1559, col. 406).²³ En las versiones occidentales es también un Cristo adulto quien recibe la túnica, tal como podemos leer en la versión de *Genesi ad Scriptura*, relato en el que son unos ángeles quienes trajeron la túnica y es la Virgen quien la pierde en la huida a Egipto. Es recogida por un pastor que se encargará de hacérsela llegar a Jesús en su adultez:

E quant Josep e nostra Dona fugiren en Egipte, perde nostra Dona aquells .xxx. diners e la mirra e lo ensens e la camisa quels angels hauien portada del cel a Jesu Crist la nit de la sua santa natiuitat. E totes aquestes .iiii. coses caygueren a nostra dona santa Maria riba de un gran riu qui ha nom Nilo, e trobales un pastor ermini. (...) E un dia que Jesu Crist staua prehyant en lo temple, acostas a ell aquell pastor e donali aqueles .iiii. coses que foren dell. E Jesu Crist conechles e vestis la camisa (...) E aquella son la gonella que diu sent Johan que era sens custura e sobre aquella gitaren sorts los cauallers gentils lo dia de la sua santa passio (...) E mana nostre Senyor al pastor que gitas lo or e la mirra e lo ensens en la archa del temple qui era per ell (pp. 20-21).

Un relato similar encontramos en la Leyenda rimada editada por Corominas (1959) en la que también se repite esta contraposición gestual entre aceptar la túnica y rechazar las monedas.²⁴

Llegados a este punto, podríamos suponer que esta actitud diferente de Jesús respecto de unos y otros objetos responde a una lógica narrativa: la omnisciencia de Cristo explica que remita el dinero al templo a fin de asegurar su papel en el cumplimiento de la Providencia mientras que la túnica, una suerte de *alter ego* de su carne, no incide en los acontecimientos que derivarán en el sacrificio de la Cruz. No habría nada que objetar a una lectura de este tipo pero me parece que no se debería subestimar el énfasis puesto en esta tradición mítica en la relación entre estos objetos y su diferente procedencia. Señalemos que (en las versiones orientales) no se trata de una simple coexistencia en el marco de un relato más amplio sino que se plantea una interrelación profunda. Pensemos que el ángel que entrega la túnica en el *Libro de la Abeja* advierte a los pastores que la prenda representa la vida del género humano y lo primero que hacen los pastores es venderla: las treinta monedas que están destinadas a comprar la sangre de Cristo primero compran la túnica inconsútil.

Cabe señalar aquí que la contraposición gestual que estamos señalando no implica necesariamente un juicio de valor negativo sobre la naturaleza de la moneda, como una lectura tradicional sobre la relación entre cristianismo y dinero podría disparar de forma casi automática. De todos modos y partiendo del presupuesto metodológico de considerar relevantes todas las decisiones recurrentes de las narrativas legendarias,

23 Martín García (ed. 2018) en su sermón XCVII plantea una solución de compromiso entre el origen celestial declarado por Godofredo y lo que muchos doctores dicen “quod mater dederat Christo”: “Dicendum quod est uerum, sed ipsa habuit a patre de celo. Et sicut casulla data fuit sancto Ildefonso, archiepiscopo Toletano, propter libellum uirginitatis sue, quem contra hereticos composuerat, sed illa casulla, licet daretur immediate a uirgine, sed uenit de celo, sic in proposito. Licet uirgo Maria uestiret filium suum ex illa ueste, sed missa fuit a patre de celo”, p. 973. Sobre textiles entregados por la Virgen como el de San Ildefonso, cf. Bavoux (2012, pp. 415-423).

24 “La gonella vertut ag[ue] gran./ que, con crexia ceyl infan./ la gonella crexi’ [en] après (...) A quel bon hom, cant ac ausit/ tot so que l’Angel li à dit./ reté [a Jhesus] l’encens, [e la] mirr’/ e [-ls] diners./ e la gonela, [de bon grat e] volenters; e Jhesds, davant cela gent./ la gon[ell]a-s vesti mantinent, / qu’ era poca, a obs d’infant, / e manves fo a el bastant/ Après Jhesu(chri)(t) á mandat[s]/ que-ls trenta sous fosen portat[s]/ e-l templ’, e (fosen) estoyats/ e en tresor fosen pausats” (vv. 1128-1130 y 1157-1168). En Godofredo de Viterbo (ed. 1559) también aparece esta capacidad de crecimiento de la túnica (“Redditur haec tunica brevis in forma puerili;/ Ihesus ut induitur, modulo fit longa virili”).

el contraste gestual resulta significativo y digno de exploración. En este sentido, el hincapié puesto en la naturaleza aqueropita de la túnica en la tradición legendaria de los denarios de Judas se contrapone también al dinero como artificio humano/social que no solo constituye una riqueza no natural sino que además se procede aquí a hacer la historia de su invención, a partir de la figura de Taré. Este, por otro lado, es calificado en algunas versiones de la leyenda como un “óptimo artesano”, un herrero “bueno en su materia” y que se maneja “con gran arte”.²⁵ Taré, en tanto “primero que fallo el arte de fazer moneda” es ubicado por el *Libro de Vejecio de la caballeria* (fol. 103v.) en un listado de inventores, de tradición bíblica o clásica, que ensayan distintos artificios o formas de alejarse de la naturaleza: el primero en componer oraciones con el lenguaje, la primera tejedora, el inventor del arado, el primero que ayuntó especies distintas para generar un nuevo ganado, etc.²⁶ Se contraponen así una creación divina que es una obra aqueropita y otra producción claramente humana de inventor identificable. Objetos que, por otro lado, tendrán futuros diferentes: mientras que la unidad salvaguardada durante generaciones del conjunto de las treinta monedas se perderá tras la traición de Judas y su destino será la dispersión, los cristianos medievales (y no solo medievales, claro) localizan en diferentes geografías (Jerusalén, Bizancio, Roma, Tréveris, Argenteuil, Westminster, Georgia, etc.) una túnica inconsútil que se mantiene, en principio, íntegra.²⁷

Agencias contrapuestas

La túnica inconsútil y el conjunto de las treinta monedas de Judas conforman objetos heterogéneos pero enlazados narrativamente en nuestro corpus y que, por otro lado, comparten con otras entidades su identificación como exponentes de los *arma Christi* (Cooper y Denny-Brown, 2016; Travaini, 2020, pp. 105-128). Independientemente de las posibilidades de análisis abiertas por estos objetos (para el estudio de la corporeidad medieval en un caso, por ejemplo, o del lugar del dinero en la sociedad medieval en la que circuló la leyenda de los denarios, en el otro), cabe preguntarse si estas narrativas no nos plantean una reflexión en acto sobre distintos tipos de materialidad y sobre el papel del artificio en la sociedad cristiana, reflexión con alcances a cartografiar.

A partir de ello, abordaremos ahora el corpus tomando en cuenta las aportaciones de la historiografía de las últimas dos décadas en torno de la materialidad medieval como una matriz no signada por la diferenciación cartesiana entre objeto y sujeto, contribuciones que, por otro lado, insisten en el carácter de agentes de los objetos con incidencia en los hombres, sin que ello ocurra por adjudicarles una personalidad cuasi-humana. En este marco, resultan apropiados los aportes de autores como Bynum (2011, pp. 280-286) cuando plantea que el estudio de la materialidad cristiana medieval complejiza la reflexión teórica contemporánea que suele pensar la agencia de objetos de forma demasiado metafórica (las cosas concebidas como *metaphorical people* sobre la base de un parecido) o demasiado literal (las cosas como provistas de una coseidad que resiste a toda teorización y a todo cambio) a la vez que una mirada en los medievalistas orientada a las cosas conlleva enriquecer las interpretaciones de las referencias y de

²⁵ “Tares patrem Abrae, qui erat optimus artifex”, Alberico de Rosate, en su comentario a D. 18.1.1 (1977/1585) y “Thare pater Abrahæ optimus faber”, en su diccionario (1971/1573), ad v. *moneta*. Ver también la *Passio* de Johannes Rothe: “Nu was yn syme lande eyn smed,/ Der alzo wol kunde darmed” (vv. 314-315) y “Dar her syne kunst myt pryste” (v. 339) (agradezco la traducción de Gustavo Rivas). Aclaremos que estas versiones de la leyenda de los treinta denarios de Judas no incluyen referencias a la túnica inconsútil.

²⁶ Así aparece en la glosa del traductor (Alonso de San Cristóbal, fines del s. XV) al cap. 1 del libro 4. Esta asignación a Taré de la invención de la moneda, aclaremos, no viene acompañada del relato de los treinta denarios.

²⁷ Para otros relatos de hallazgos que contradicen la tradición de indivisibilidad, cf. Cronnier (2015, pp. 127-129). Sobre la reclamación georgiana de la túnica, cf. Mahé (2016).

los textos objeto de estudio al reconocer la centralidad y las paradojas inherentes a la materialidad cristiana medieval. Así, desde esta perspectiva, nos formulamos los siguientes interrogantes: ¿nos encontramos respecto de la túnica y de las monedas ante dos tipos de agencia distintos y/o contrapuestos? Y en caso de responder afirmativamente, ¿tal agencia estaría en relación con una distinta materialidad que es pensada en cada caso dotada de tales o cuales características específicas que explican las diferencias detectables? Por supuesto, si formular preguntas es marca de nuestro oficio, lograr responderlas puede ser harina de otro costal. En este caso, presentamos unas líneas de trabajo todavía en etapa de exploración.

Primer punto, ¿nos encontramos ante agencias distintas? Desde este ángulo, las tradiciones legendarias nos presentan dos entidades que parecen bien distantes. Si atendemos a los avatares de la túnica inconsútil, vemos que está asociada a una serie de “comportamientos” que no solo le confieren singularidad sino que la diseñan como una entidad “activa”. Veamos algunos ejemplos.

Por un lado, la tradición mítica cristiana le confiere a la Santa Túnica una suerte de halo de magia que se transmite al recipiente en el que eventualmente puede ser depositada, como los milagros relacionados con la *inventio* y *translatio* de esta reliquia, tal como se puede apreciar entre los cronistas francos. Mientras que Gregorio de Tours (ed. 1885) nos habla de un *arca lignea* donde estaría depositada la túnica a unas 150 millas de Constantinopla de acuerdo con la información que le ha llegado (MGH SS rer. Merov. 1,2, p. 43), en la *Crónica* de Fredegario (ed. 1849) la reliquia se halla escondida en un *arca marmorea* en Zaphat (Jaffa), localización obtenida de un judío al que se torturó durante dos semanas para que revelase el paradero: su traslado a Jerusalén sobre los hombros de obispos como los de Jerusalén, Constantinopla y Antioquía (entre otros) se hizo de forma milagrosa pues el arca devino tan liviana como si estuviese hecha de madera (“levi effecta, quasi ex ligno fuisset”, IX, 16). El mismo relato se repite luego en Aimon de Fleury (ed. 1853) (“Quae tantae levitatis dum efferretur, fuisse visa est ut nullum onus portantes sentirent”, c. 78) y en Hugo de Flavigny (ed. 1881) (“ita levi facta ac si de ligno fuisset”, col. 99).²⁸

En segundo lugar, como dijimos, el legendario le atribuye también capacidades especiales. Así en la tradición del castigo de Pilatos, la túnica tiene la facultad de evitar la ira contra su portador: Pilatos, vestido con la túnica de Jesús, esquivo de esta manera la ira del emperador que no comprende por qué se apacigua en presencia del gobernador y no cumple su cometido de condenarlo, y es solo la intervención de Verónica la que desbarata el engaño y asegura la perdición de Pilatos. Esta narración se encuentra en los Evangelios apócrifos (ed. Walker, 1870)²⁹ y es retomada, por ejemplo, en autores como Mateo de París en el s. XIII.³⁰ Este mismo relato lo podemos hallar en el ámbito hispánico en la Leyenda rimada en catalán editada por Corominas (1959).

Por otro lado, en el ámbito oriental la reliquia crística tiene incidencia sobre la meteorología. En la *Caverna de los Tesoros* se plantea la capacidad de la túnica, al ser alzada hacia el cielo, de generar la lluvia en tiempos de sequía.³¹

²⁸ En cronistas del ámbito inglés se narra el traslado pero sin la transformación milagrosa del arca. Cf. Mateo de París, *Flores Historiarum* (ed. 1890, p. 275), y John Capgrave *De Illustribus Henricis* (ed. 1858, p. 73).

²⁹ Por ejemplo, en el que narra la muerte de Pilatos (pp. 234-236) o en el de la venganza del Salvador (pp. 253-254).

³⁰ “Pilatus autem tunicam Domini inconsutilem detulit, quam indutam coram imperatore portavit (...) Veronica, dicens Caesari, ‘Domine Caesar, Domini mei Jesu inconsutili tunica (...) iniquus iste vestitur; omnem hominem ad se placat’. Tunc Caesar ipsum illa tunica expoliari fecit, et contra eum ferocitatem animi mox resumpsit. Cumque de hoc imperator plurimum admiraretur, dictum est sibi quod illa tunica fuisset Domini Jesu” (Mateo de París, ed. 1890, vol. 1, p. 112).

³¹ “Now the tunic of our Lord had no seam, but had been woven whole in one piece. And whensoever there was a lack of rain in the place where it had been deposited and taken care of, the people used to bring out the tunic, and as soon as they lifted it up towards heaven an abundance of rain fell. And also, whensoever the soldier who had received it

Asimismo, siguiendo los relatos legendarios, en tiempos de Cristo la túnica experimenta un crecimiento milagroso paralelo al crecimiento del cuerpo de un Jesús niño y luego adulto o una adecuación automática al cuerpo de un Jesús adulto en el caso en que la túnica se hubiese perdido y luego recuperado. Así lo podemos ver en el citado sermón de Santiago de la Vorágine: “*crecente puero crescebat et vestimentum*”. Con una referencia similar se cierra el pasaje también ya citado de las *Flores Historiarum* de Mateo de París (ed. 1890): “*sicut literae cum ipsa re[pertae] indicabant, Mater Ejus fecerat Ei, et crevit Ipso crescente*”. En la versión ya referida de *Genesi ad scriptura* la narración también se enriquece con el motivo del crecimiento milagroso de la prenda: “E Jesu Crist conechles e vestis la camisa, e era pocha quant li vench del cel la nit que nasch de la Verge Maria, e com les vesti son aytant gran como la hauia mester”. A principios del s. XVI, Jacques Dadonville (ed. 1878) remite en el registro poético al mismo poder mágico del que está dotada la túnica: “*Et croissoit ledit vestement / Comme faisoit le doux enfant*” (*L'Honneur des Nobles*, vv. 853-854). Esta capacidad de crecimiento de la túnica funciona como una suerte de reforzamiento milagroso del contacto íntimo y duradero entre la prenda y el Salvador, la *carnis Christi propinquitas* que mencionan los comentadores.³² Subsidiariamente se podría pensar que la participación de la vestimenta en la Transfiguración de Jesús (Lucas 9:29) habla también de esta *propinquitas*. Por ejemplo, un sermón de Martín García especifica que la prenda que irradia luz igual que el Señor es precisamente la túnica inconsútil.³³

Por último, y siguiendo con el juego metonímico con el cuerpo del Salvador, la túnica es sindicada como una prenda incorruptible, que mantiene su integridad, siguiendo aquí también lo acontecido con el cuerpo de Cristo que nunca aparece como un cuerpo roto (Bynum, 2011, p. 93). En una de las versiones legendarias más singulares de la tradición de la túnica inconsútil, la del poema escrito en alto alemán medio *Orendel o la túnica gris* (al parecer datado en el s. XII y redactado en función de la posesión de la reliquia por la catedral de Tréveris), encontramos esa correlación íntima entre túnica y portador pero hasta el punto de la fusión: en este caso, la identidad del héroe Orendel es directamente fagocitada por la túnica inconsútil y de hecho el personaje pasa a llamarse “Túnica gris”, ahora sujeto gramatical de todo tipo de acciones en la narración (Bildhauer, 2020; 2021). La túnica también ejerce un poder de protección, confiriéndole a su portador la inmunidad en batalla. Asimismo, se comporta de manera sobrenatural al impedir la desaparición de las marcas de la sangre de Cristo frente a distintas operaciones de lavado; es capaz de volverse nueva en algún momento de su itinerario; es incorruptible, incluso cuando es arrojada al mar, luego enterrada ocho años o pasa otros ocho años en el vientre de una ballena, etc.³⁴

En suma, la túnica asume el lugar de protagonista de una historia en la que es el sujeto principal y aparece dotada de cualidades sobrenaturales, lo que condice con la suma de milagros que posteriormente se le atribuirán en la ciudad que se adjudique su posesión. ¿Encontramos con las monedas una actividad semejante? Claramente no. El cuadro es bien distinto pues no parecen tener *prima facie* ningún tipo de agencia.

Podríamos pensar que resulta esperable la diferencia ya que la túnica, en tanto reliquia de contacto, está cargada de positividad mientras que las monedas son parte de la traición que llevó a la Crucifixión. Pero tampoco hallamos alguna agencia de orden negativo: en ninguna de las ocurrencias de la leyenda, las treinta monedas aparecen

lacked rain for his crop, he brought out the tunic, and it worked this miracle” (*Caverna de los Tesoros*, ed. Su-Min Ri, 2000, p. 227). Ver asimismo ver Su-Min Ri (2000, p. 474) y Gignoux (2000, p. 500).

32 Cf. Martín García, ed. 2018, *Sermo CXXIV* de 11, p. 1208.

33 “Christus in transfiguratione ostendit potentiam inter illos duos montes. Et sic patet quod corporis lux redundavit in uestem Christi. Illa autem uestis fuit inconsutilis” (Martín García, ed. 2018, *Sermo XCVII*, 396-398, p. 972).

34 Para una impugnación de la incorruptibilidad de la Santa Túnica desde la literatura judía, cf. Baumgarten (2021).

como un dinero maldito al estilo del “oro maldito” de la literatura nórdica medieval o de las ficciones de la cultura popular contemporánea, en las que la posesión de una de estas monedas acarrea alguna desgracia al portador. En la misma lógica, la Cruz del Calvario es el instrumento mismo de la Pasión y sin embargo está dotada de innumerables atributos positivos.

Ahora bien, teniendo en cuenta la biografía de objeto que implica la larga historia de las monedas en esta tradición legendaria, ¿podría pensarse como una agencia especial el mantenerse unidas e individualizadas durante tantas generaciones y tantas operaciones de compraventa y transferencia?³⁵ Respecto de este punto, me parece útil el planteo de Bildhauer (2020, p. 122 y ss.; 2021) sobre agencia, materialidad y narrativas en la literatura germánica medieval, que propone ver una capacidad de agencia en la propia configuración como “protagonistas” de aquellas cosas que son el centro de una *it biography* aun cuando aparezcan como objetos pasivos de una cadena de transferencias. Y esta agencia dependería de una eficacia de orden narrativo, ligada a las formas de expresión y construcción lingüística. Resulta interesante este abordaje porque, al fin y al cabo, independientemente de que se enmarquen en una economía divina y que puedan atravesar la doble escala de usos y garantías que plantea Alain Boureau (1988, pp. 145-151; 1993, p. 35 y ss.) para la validación de relatos pasibles de ser considerados creíbles en la cultura medieval, las leyendas de los treinta denarios siguen constituyendo siempre relatos ficcionales, con lo cual pensar en estos términos de una agencia narrativa podría resultar productivo para el análisis. Más allá de esto, lo cierto es que la tradición legendaria no les adjudica poderes especiales a las monedas durante su itinerario hasta la compra del campo del artesano.³⁶

Planteada así una diferencia de agencias entre ambos objetos, ¿podríamos considerar que su determinación radica en la propia materialidad? Para ello me parece que se abre una doble cuerda en el análisis. Por un lado, podríamos preguntarnos si la cultura medieval atribuye capacidades distintas a la materialidad del textil y a la del metal en función de su diferencia natural y si tal diferencia reenvía, entonces, a imaginarios contrapuestos. Por el otro, en el contexto más específico de la leyenda de los treinta denarios, ¿qué se desprende de la contraposición entre la túnica inconsútil consignada como un objeto aqueropita y las monedas explícitamente filiadas a un artificio humano y a un inventor identificable?

En lo que concierne al primer punto, una pregunta formulable es si a los textiles (cuyas fibras provienen del mundo animal o vegetal) se les puede aplicar un contraste como el que Michel Pastoureau plantea para la cultura medieval entre la madera, considerada materia viva, y el metal (contraposición que también se replica con la piedra pero de forma menos violenta que con el metal): la madera es pensada como una materia dinámica y activa por lo que no es casual, según Pastoureau (2006, p. 91), que la mayoría de las historias de estatuas que hablan, lloran, sangran o se desplazan, estén hechas de madera. La conexión con la Cruz (así como con el oficio de San José) le da asimismo un halo de santidad mientras que los metales, incluso los preciosos, siempre tienen algo de infernal, “un material inquietante, perverso, casi diabólico” ligado también al uso del fuego.³⁷ Este carácter ctónico del metal incluye al amonedado y, en tanto tal, es retomado en el registro exegético. Así en el comentario al Evangelio de Lucas de Buenaventura vemos una interpretación de la imagen del *homo moneta*

35 La producción sobre biografía de objetos es vasta. Nombremos solo aquí el artículo seminal de Kopytoff (1986). Respecto de la aplicación de esta línea de trabajo a la leyenda de los treinta denarios, cf. Morin (2019, pp. 232-237).

36 El rastreo de una agencia posterior al relato de la leyenda, es decir, después de la dispersión de las monedas, tampoco ofrece mucho material que pueda darle entidad a unas capacidades extraordinarias. Aguilera Romojaro (2011, pp. 333-334) registra una leyenda en la zona de Zaragoza en el s. XVII en torno de una campana parroquial en cuyo metal se utilizaron monedas antiguas, incluida una de las treinta de Judas, y a esto se debía que tañera sola.

37 Ver también Tormey (2017).

dei en el que un denario es asimilado al hombre en tanto “materia terrestre” (uno de metal, el otro de barro): “Nam per denarium intelligitur homo: quia est de materia terrestri, scilicet de metallo, & homo de limo” (Buenaventura, ed. 1609, p. 246).³⁸ El contraste entre la túnica de origen uránico y el metal de proveniencia ctónica resulta significativo. Ahora, si bien Pastoureau (2006) no nos ofrece un cuadro similar de contraposición entre metales y textiles como el que destaca respecto de la madera,³⁹ sí señala que la madera encarna durante siglos la idea misma de materia (hasta en su etimología), situación que se modifica entre los siglos XII y XV cuando el textil toma el relevo en la cima de valorización y términos como *étouffe* en francés o su derivado inglés *stuff* se empiezan a emplear para designar todo tipo de materia o la materia en general (p. 95). Una línea a trabajar es si este relevo lleva consigo también el contraste con el metal y puede, entonces, estar operando en la dupla túnica/monedas.

Por otra parte, bibliografía sobre textiles y sus metáforas en la Baja Edad Media como el libro de Rudy y Baert (2007) nos recuerda la íntima asociación que la tradición judeocristiana mantiene con los productos textiles y ofrece algunas pautas que pueden resultar operativas en el análisis: por un lado, la función metonímica que suelen officiar los textiles con sus portadores, lo que facilita las narrativas de fusión identitaria y su capacidad de encarnar sentido; por el otro, referencias en el arte tardomedieval en las que el textil opera como mediador entre el plano de lo natural y el de lo sobrenatural (Rudy, 2007).⁴⁰

Dos objeciones a esta primera línea de análisis podrían plantearse aquí. La primera es que en el corpus legendario cristiano es posible encontrar referencias (aunque menores) a metales que crecen de forma sobrenatural tal como lo hace la túnica inconsútil con el cuerpo de Jesús: se trata de metales ligados también al precio de Judas pero en una versión distinta que no remonta su origen al padre de Abraham sino que se asienta en variantes de la leyenda del leño de la Cruz, un árbol producto de la unión de ciprés, cedro y pino al que el rey David agrega unos anillos de plata que manifiestan la capacidad de crecer con el árbol (Travaini, 2020, p.99). La segunda objeción es de más peso y surge del trabajo de Bynum (2011) sobre la materialidad cristiana medieval. Según esta autora, en el cristianismo de la Baja Edad Media, la materia en sí misma se piensa como viva en general y la devoción de la época se ve interpelada por una manifestación constante de la materialidad de los objetos: una materia pensada como el *locus* de la generación y la corrupción, por lo tanto, viva, orgánica, fértil (desde este punto de vista, la materia milagrosa es paradójicamente “the changeable stuff of not-God and the locus of God revealed”, Bynum, 2011, p. 35).

En cuanto a la segunda cuerda del análisis, teniendo en cuenta que el tejido es una actividad humana transformadora desde el Adán que cavaba y la Eva que hilaba, ¿qué se juega en el marco más específico de la leyenda de los treinta denarios para construir a la túnica inconsútil como un objeto que no es una creación humana? En este punto, un texto de Graziano Lingua (2010, p. 123 y ss.) sobre la teoría de la imagen cristiana y los objetos aqueropitas ofrece una caracterización que, en el contexto del corpus de los treinta denarios, cobra una significación especial. Dice Lingua que la designación de un objeto como aqueropita señala su carácter no idolátrico: el término se construye en contraposición al adjetivo *cheiropoiotos* que, más allá de dar el significado general de algo creado por la mano del hombre y vinculado al ámbito de los artefactos, tenía también una específica connotación ligada a la idolatría.

38 Un análisis clave en este punto en Evangelisti (2018, p. 102).

39 Pastoureau (1991) trata específicamente sobre textiles pero no contrapone con otros materiales y se centra en la negatividad de los ropajes rayados.

40 Ver también Baert (2011, p. 324).

Y he aquí que en la leyenda de los treinta denarios la idolatría cumple un papel crucial. En efecto, en la tradición bíblica de acuerdo con el libro de Josué, Taré es descrito como idólatra y toda una proliferación narrativa se derivará de aquí girando en torno del choque entre Abraham y su padre. Pero esta relación con la idolatría se refuerza al considerar que la figura de Taré como fabricante y primer poseedor de las treinta monedas se replica también en la figura del rey Nino, quien le encargara la primera acuñación, por cuanto una larga tradición letrada le adjudica a Nino también la invención de la idolatría, a partir del culto a una estatua de su padre Bel (Camille, 2000, pp. 66-74). Finalmente, el otro extremo del itinerario biográfico de las monedas también es pasible de ser asociado a la idolatría en la figura de Judas, “arquetipo de la idolatría del dinero” tras una asociación que viene de Jerónimo entre avaricia e idolatría (Rainer, 2001, p. 31; Morin, 2019, p. 237 y ss.). Desde esta perspectiva la caracterización de la túnica inconsútil como un objeto de procedencia uránica (algo que solo se detecta en esta tradición legendaria, recordemos) refuerza su contraposición con las monedas, producto de manos humanas con una historia que se remonta a las de un óptimo artesano, tal como describen las fuentes a su inventor. Un inventor que es herrero, figura que en la literatura medieval remite siempre a un personaje ambiguo (funcional a la comunidad pero también eventualmente disruptivo y habitante de los márgenes) que suele ser asociado con la fabricación de ídolos, como recuerda Tormey (2017, pp. 131-132).

¿Conclusiones?

Para resumir más que para concluir, dado que es evidente que se trata de una investigación en curso, opto por describir dos líneas de trabajo abiertas. En primer lugar es necesario seguir desarrollando un rastreo etnográfico en torno de una eventual o real contraposición de materialidades de metales y textiles en la cultura bajomedieval. En segundo lugar, la investigación requiere una profundización sobre la concepción de lo que es aqueropita y lo que es artificio humano. Y en este punto cabe notar que esta cuestión en la bibliografía consultada se satura prontamente en torno de la discusión sobre las imágenes y la licitud de su adoración, que en parte está cronológicamente alejada de los tiempos de la leyenda de los treinta denarios y que en general considera a los productos textiles sólo desde su carácter de soporte de la imagen⁴¹. Pensar en términos de una vestimenta aqueropita, sin impronta de imagen divina, plantea una serie de cuestiones que exceden, me parece, a la de la idolatría. En suma, una mirada atenta a la materialidad y su capacidad de agencia abre, en el caso de los objetos de nuestro corpus, un horizonte de estudio que se revela tan rico como fascinante.

⁴¹ Para otros objetos calificados de aqueropitas y que no operan como soporte de imágenes, cf. los trabajos reunidos en Orríos, Cerdà y Duran-Porta (2020).

Referencias

- » Abulafia, D. (1992). *Frederick II. A Medieval Emperor*. Oxford University Press.
- » Aguilera Romojaró, M. J. (2011). Fuentes documentales de la tradición de los dineros de Judas en España. *Cuadernos de Investigación Histórica*, 28, 319-342.
- » Agustín. *Tratado 118*. Trad. M. Fuertes Lanero y J. Anoz Gutiérrez. https://www.augustinus.it/spagnolo/commento_vsg/index2.htm.
- » Aimon de Fleury. (ed. 1853). *Historia Francorum libri quatuor*. En J. P. Migne (Ed.), *Patrologia latina*. (Vol. 139).
- » Alberico de Rosate. (ed. 1971/1573). *Dictionarium Iuris tam Civilis, quam Canonici*. Bottega d'Erasmus.
- » Alberico de Rosate. (ed. 1977/1585). *Commentarii in secundam digesti veteris partem*. A. Forni.
- » Alberto Magno. (ed. 1893). *De muliere forti*. En A. Borgnet (Ed.), *Alberti Magni Opera Omnia*. (Vol. 18). Vivès.
- » Alberto Magno. (ed. 1895). *Enarrationes in secundam partem Evangelii Lucae*. En A. Borgnet (Ed.), *Alberti Magni Opera Omnia*. (Vol. 24). Vivès.
- » Alberto Magno. (ed. 1899). *Enarrationes in Joannem*. En A. Borgnet (Ed.), *Alberti Magni Opera Omnia*. (Vol. 24). Vivès.
- » Aubineau, M. (1970). La tunique sans couture du Christ: exégèse patristique de Jean 19, 23-24. En P. Granfield y J. Jungmann (Eds.), *Kyriakon: Festschrift Johannes Quasten* (pp. 100-127). Münster: Aschendorff.
- » Baert, B. (2011). Touching the Hem: The Thread between Garment and Blood in the Story of the Woman with the Haemorrhage (Mark 5:24b-34par). *Textile*, 9(3), 308-351.
- » Baumgarten, E. (2021). Local Knowledge: The Story of a Holy Robe. En Ch. Cluse y J. Mueller (Eds.), *Medieval Ashkenaz. Papers in Honour of Alfred Haverkamp Presented at the 17th World Congress of Jewish Studies, Jerusalem 2017* (pp. 182-196). Harrassowitz.
- » Bavoux, N. (2012). *Sacralité, pouvoir, identité: Une histoire du vêtement d'autel (XIIIe-XVIe siècles)*. Tesis doctoral. Université de Grenoble. <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00871317>
- » Benedicto XIV. (ed. 1842). *De Festis D. N. Jesu Christi*. En J. P. Migne (Ed.), *Theologiae cursus completus*. (Vol. 26).
- » Bernardo de Caravaca. (ed. 1493). *Infancia del Salvador*. Juan de Burgos.
- » *Bibliorum Sacrorum Glossa Ordinaria*. (1603). Juntas.
- » Bildhauer, B. (2020). *Medieval Things: Agency, Materiality, and Narratives of Objects in Medieval German Literature and Beyond*. The Ohio State UP.
- » Bildhauer, B. (2021). The Non-Human Agency of a Thing in 'Orendel or The Grey Robe'. *MEMO_quer* 3. doi: 10.25536/2021q003.
- » Bouchard, M. N. (2005). La tunique sans couture: symbole de l'unité de l'Eglise. *Collectanea Cisterciensia*, 67(4), 313-321.
- » Boureau, A. (1988). *La papesse Jeanne*. Aubier.
- » Boureau, A. (1993). *L'Événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Age*. Les Belles Lettres.

- » Brígida de Suecia. (ed. 1680). *Revelationes Caelestes Seraphicae Matris*. Wagner & von Gelder.
- » Brown, Ph. (2022). *Friendship as Ecclesial Binding. A Reading of St. Augustine's Theology of Friendship from his In Iohannis Euangelium Tractatus*. Brepols.
- » Buenaventura. (ed. 1589). *In Evangelium B. Ioannis*. En *Sancti Bonaventurae Opera*. (Vol. 2). Ex typographia Vaticana.
- » Buenaventura. (ed. 1609). *Expositio in Evangelium S. Lucae*. En *Opera quae omnia in tomos Septem distributa. Quo Expositiones In Testamentum nouum, continentur*. Hierat.
- » Burke, S. M. (2011). Mary with Her Spools of Thread: Domesticating the Sacred Interior in Tuscan Trecento Art. En J. Garton y D. Wolfthal (Eds.), *New Studies on Old Masters: Essays in Renaissance Art in Honor of Colin Eisler*. Centre for Renaissance and Reformation Studies, University of Toronto.
- » Burke, T. y éplö, S. (2016). The Syriac Tradition of the Legend of the Thirty Pieces of Silver. *Hugoye*, 19(1), 35-121.
- » Bynum, C. (1992). The female body and religious practice in the Later Middle Ages. En *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion* (pp. 181-238). Zone Books.
- » Bynum, C. (2011). *Christian Materiality. An Essay on Religion in Late Medieval Europe*. Zone Books.
- » Camille, M. (2000). *El ídolo gótico. Ideología y creación de imágenes en el arte medieval*. Akal.
- » Chrissis, N. (2022). Tearing Christ's Seamless Tunic? The 'Eastern Schism' and Crusades against the Greeks in the Thirteenth Century. En P. Srodecki y N. Kersken (Eds.), *The Expansion of the Faith. Crusading on the Frontiers of Latin Christendom in the High Middle Ages* (pp. 229-250). Brepols.
- » Coman, J. (2019). *Queering Christ: Habitus theology as trans-embodied incarnation in late medieval culture*. Tesis doctoral. Glasgow School of Art.
- » Cooper, L. y Denny-Brown, A. (2016). Introduction. *Arma Christi: The Material Culture of the Passion*. En L. Cooper y A. Denny-Brown (Eds.), *The Arma Christi in Medieval and Early Modern Material Culture. With a Critical Edition of 'O Vernicle'* (pp. 1-19). Routledge.
- » Corominas, J. (1959). The Old Catalan Rhymed Legends of the Seville Bible. *Hispanic Review*, 27(3), 361-383.
- » Cronnier, E. (2015). *Les inventions de reliques dans l'Empire romain d'Orient (IVe-VIe s.)*. Brepols.
- » Dante Alighieri. (trad. 1992). *Monarquía*. Tecnos.
- » Dzon, M. (2012). Birgitta of Sweden and Christ's Clothing. En M. Dzon y T. Kenney (Eds.), *The Christ Child in Medieval Culture: Alpha es et O!* (pp. 117-144). University of Toronto Press.
- » Ebied, R. (2015). An Arabic Version of the Treatise on the Origin and History of the Thirty Pieces of Silver which Judas Received from the Jews. En D. Pratt, J. Hoover, J. Davies, & J. Chesworth (Eds.), *The Character of Christian-Muslim Encounter: Essays in Honour of David Thomas* (pp. 167-185). Brill.
- » Eutimio Zigabeno. (ed. 1792). *Euthymii Zigabeni commentarius in quatuor Evangelia graece et latine: textum graecum nunquam antea editum diligenter recensuit et repetita versione latina Joannis Hentenii suisque adjectis animadversionibus*. (Vol. 1, parte 2). Impensis Weidmannianis.

- » Evangelisti, P. (2018). La forma della *majestas*. Governo della moneta e potere della comunità nella teologia monetaria di Oresme. *Annuario di teologia politica "Il Dio Denaro. Una storia teologico-politica della moneta"*, 93-140.
- » Falkeid, U. (2019). The Political Discourse of Birgitta of Sweden. En M. Oen (Ed.), *A Companion to Birgitta of Sweden and Her Legacy in the Later Middle Ages* (pp. 80-102). Brill.
- » Fredegario. (ed. 1849). *Chronicum*. En J. P. Migne (Ed.), *Patrologia latina*. (Vol. 71).
- » Gignoux, Ph. (2000). Une typologie des miracles des saints et martyrs perses dans l'Iran sassanide. En D. Aigle (Ed.), *Miracle et Karama. Hagiographies médiévales comparées* (pp. 499-523). Brepols.
- » Godofredo de Viterbo. (ed. 1559). *Pantheon, sive Vniversitatis Libri, qui Chronici appellantur*. Ex officina locabi Parci.
- » Grabau, J. (2018). Defining 'ecclesia': Augustine of Hippo's Anti-Donatist use of John 19:23-24 (on Christ's 'seamless tunic'). *Humanitas Hodie*, 1(2), 19-36.
- » Gregorio de Tours. (ed. 1885). *Libri miraculorum*. En B. Krusch (Ed.), MGH, SS rer. Merov., I, 2.
- » Hanne, O. (2015). L'élaboration d'un discours sur l'hérésie chez le cardinal Lothaire/Innocent III. *Cahiers de Fanjeaux*, 207-230.
- » Hugo de Flavigny. (ed. 1881). *Chronicon*. En J. P. Migne (Ed.), *Patrologia latina*. (Vol. 154).
- » Jacobus de Voragine. (ed. 1503). *Mariale sive Sermones de beata Maria virgine*.
- » Jacques Dadonville. (ed. 1878). *L'Honneur des Nobles*. En A. de Montaiglon y J. de Rothschild (Eds.), *Recueil de poésies françoises des XVe et XVIe siècles, morales, facétieuses, historiques* (T. XIII). P. Daffis.
- » Johannes Rothe. (ed. 1906). *Passion*. En A. Heinrich (Ed.), *Germanistische Abhandlungen* 26.
- » John Capgrave. (ed. 1858). *De Illustribus Henricis*. Longman, Brown, Green, Longmans & Roberts.
- » Juan Crisóstomo. (ed. 1542). *Johannes Chrysostomus In sanctum Jesu Christi evangelium secundum Joannem commentarii*. J. Steelsius.
- » Juan Peckham. (ed. 1910). *Tractatus pauperis*. En C. L. Kingsford, G. Little y F. Tocco (Eds.) *Fratris Johannis Peckham Tractatus Tres de Paupertate*. Typis Academicis.
- » Kopytoff, I. (1986). The cultural biography of things: commoditization as process. En A. Appadurai (Ed.), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective* (pp. 64-91). Cambridge University Press.
- » Lingua, G. (2010). Gli acheropiti e i fondamenti della teoria dell'immagine cristiana. En A. Monaci Castagno (Ed.), *Sacre impronte e oggetti «non fatti da mano d'uomo» nelle religioni* (pp. 113-128). Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- » Mahé, J. P. (2016). La tunique sans couture et la *Conversion de la Géorgie*. En M. D. Findikyan, D. Galadze y A. Lossky (Dir.), *Sion, Mère des Églises, Mélanges offerts au Père Charles Athanase Renoux, Semaines d'études liturgiques Saint-Serge* (pp. 205-216). Aschendorff.
- » Martín García. (ed. 2018). *Sermones*. En M. Montoza Coca (Ed.). *Los Sermones de don Martín García, obispo de Barcelona. Edición y estudio*. Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona.
- » Mateo de París. (ed. 1890). *Flores Historiarum*. Ed. H. Richards Luard. Eyre & Spottiswoode.
- » Minnucci, G. (2012). Bonifacio VIII. En P. Cappellini, P. Costa, M. Fioravanti, B. Sordi (Eds.), *Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti. Il contributo italiano alla storia del pensiero* (pp. 90-93). Ottava Appendice. Diritto. vol. 8, Istituto dell'Enciclopedia Italiana - Treccani, Roma.

- » Moore, J. (2003). *Pope Innocent III (1160/61-1216): To root up and to plant*, Leiden-Boston: Brill.
- » Morin, A. (2019). La moneda entre la idolatría y la Providencia: el itinerario del precio de Cristo según Alberico de Rosate. En I. Teixeira, E. Veríssimo de Santana y C. Gual (Eds.), *A construção de jurisdições na Idade Média: dízimos, ordens religiosas e territórios no direito canônico medieval (Séculos XII-XIII)* (pp. 219-24). CirKula.
- » Oftestad, E. (2019). *The Lateran Church in Rome and the Ark of the Covenant: Housing the Holy Relics of Jerusalem: With an Edition and Translation of the Descriptio Lateranensis Ecclesiae (BAV Reg. Lat. 712)*. The Boydell Press.
- » Orriols, A., Cerdà, J. y Duran-Porta, J. (Coord.). (2020). *Imago & mirabilia, les formes del prodigi a la Mediterrània medieval*. Universidad Autónoma de Barcelona.
- » Ortenberg West-Harling, V. (2014). Roman Highlights and their English Afterlife. En F. Tinti (Ed.), *England and Rome in the Early Middle Ages: Pilgrimage, Art, and Politics* (pp. 179-216). Brepols.
- » Pastoureau, M. (1991). *L'étoffe du diable. Une histoire des rayures et des tissus rayés*. Du Seuil.
- » Pastoureau, M. (2006). *Una historia simbólica de la Edad Media occidental*. Katz.
- » Rainer, T. (2001). Judas, der König und die Münze. Zur Wunderkraft des Geldes im Spätmittelalter. En M. Mayr (Ed.), *Von Goldenen Gebeinen. Wirtschaft und Reliquie im Mittelalter* (pp. 28-65). StudienVerlag.
- » Rudy, K. (2007). Miraculous Textiles in Exempla and Images from the Low Countries. En K. Rudy y B. Baert (Eds.), *Weaving, Veiling, and Dressing. Textiles and Their Metaphors in the Late Middle Ages* (pp. 1-36). Brepols.
- » Rudy, K., y Baert, B. (Eds.). (2007). *Weaving, Veiling, and Dressing. Textiles and Their Metaphors in the Late Middle Ages*. Brepols.
- » Salomón de Basora. (ed. 1886). *Libro de la Abeja*. Trad. E. Budge, *The Book of the Bee: The Syriac Text Edited from the Manuscripts from London*. Clarendon Press.
- » Santiago de Voragine. (ed. 1503). *Mariale sive Sermones de beata Maria virgine*.
- » Sauser, E. (1995). Die Tunika Christi in der Exegese der Kirchenväter. *Trierer Theologische Zeitschrift*, 104, 81-105.
- » Saxer, V. (2001). *Sainte-Marie-Majeure: Une basilique de Rome dans l'histoire de la ville et de son église (Ve-XIIIe siècle)*. École française de Rome.
- » Serra, M.G. (Ed.). (1873). *Compendi historial de la Biblia: que ab lo títol de Genesi, de scriptura, trelladà del provençal a la llengua catalana*.
- » Su-Min Ri, Andreas (Ed.). (2000). *Commentaire de "La Caverne des trésors": étude sur l'histoire du texte et de ses sources*. Peeters.
- » Todeschini, G. (2017). *Les marchands et le Temple. La société chrétienne et le cercle vertueux de la richesse du Moyen Âge à l'Époque moderne*. Albin Michel.
- » Tomás de Aquino. (ed. 1952). *Super Evangelium S. Ioannis lectura a capite XVIII ad caput XIX*. Ed. R. Busa. <https://www.corpusthomicum.org/cih18.html>
- » Tomás de Aquino. (ed. 1970). *Liber contra impugnantes Dei cultum et religionem a parte II ad partem IV*. Ed. R. Busa. <https://www.corpusthomicum.org/ociz.html>
- » Tormey, W. (2017). Magical (and Maligned) Metalworkers: Understanding Representations of Early and High Medieval Blacksmiths. En A. Classen (Ed.), *Magic and Magicians in the Middle Ages and the Early Modern Time. The Occult in Pre-Modern Sciences, Medicine, Literature, Religion, and Astrology* (pp. 109-148). De Gruyter.

- » Travaini, L. (2020). *I Trenta denari di Giuda. Storia di reliquie impreviste nell'Europa medievale e moderna*. Viella.
- » Ubertino da Casale. (ed. 2012). *Tractatus de altissima paupertate Christi et apostolorum*. En G. L. Potestà (Ed.), *Ubertini de Casali tractatus de altissima paupertate Christi et apostolorum eius et virorum apostolicorum, edizione critica*. Oliviana, 4. <http://journals.openedition.org/oliviana/478>
- » Van der Lugt, M. (2004). *Le ver, le démon et la vierge. Les théories médiévales de la génération extraordinaire. Une étude sur les rapports entre théologie, philosophie naturelle et médecine*. Belles Lettres.
- » Vegecio. *Libro de Vejecio de la caballeria*, m. RBME &-II-18, digitalizado en <https://rbme.patrimonionacional.es/s/rbme/item/14487#?xywh=-1608%2Co%2C4869%2C2338>
- » Walker, A. (1870). *Apocryphal Gospels, Acts and Revelations*. T.&T. Clark.
- » Wallis Budge, E. A. (Trad.). (1927). *The Book of the Cave of Treasures*. The Religious Tract Society.